

# DAS FRAGMENT 34 VON XENOPHANES UND DER BEGINN ERKENNTNISTHEORETISCHER FRAGESTELLUNGEN

Franz von Kutschera  
Universität Regensburg

Der älteste Text erkenntnistheoretischen Inhalts, der uns erhalten ist, stammt von Xenophanes. Es ist das Frg. 34, das so lautet:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἶδεν οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Und das Gewisse (Unzweifelhafte, Genaue) aber erblickte kein Mensch, und es wird auch nie einen geben, der [es] weiß (erblickt hat) in Bezug auf die Götter und alles, was ich nur immer erwähne; denn selbst wenn es einem im höchsten Maß gelänge, etwas Treffendes (Vollendetes) auszusprechen, so wüßte er selbst doch nicht [davon]; Anschein (Schein, Meinung) haftet an allem.

Diesen Text möchte ich hier etwas näher analysieren und zeigen, daß sich von ihm her ein Zugang zu zentralen Fragen der Erkenntnistheorie eröffnet, zu Fragen, die bis heute aktuell geblieben sind.

Xenophanes geht zunächst einmal von einer Unterscheidung aus, die für uns heute selbstverständlich ist, die aber keineswegs immer selbstverständlich war: der Unterscheidung zwischen *wahr sein* und *für wahr gehalten werden*. Daß wir uns gelegentlich irren, ist natürlich auch den Dichtern und Denkern vor Xenophanes nicht entgangen. Ein *erkenntnistheoretisches* Problem entsteht aber erst dann, wenn man einen grundsätzlichen Unterschied macht zwischen objektiven Tatsachen draußen in der Welt und unseren Ansichten über sie als Tatsachen einer anderen, subjektiven Sphäre, als Tatsachen, die nicht Naturprodukte sind, sondern Resultate eigenen Nachdenkens; wenn man die eigenen Überzeugungen nicht gewissermaßen als natürliche Reflektionen der Außenwelt im Innern ansieht, sondern als *Bilder*, die wir uns *machen*. Dann erst stellt sich das generelle Problem, ob die Bilder, die wir uns von einer Sache machen, mit der Sache selbst übereinstimmen; ob, und ggf. wie wir eine solche Übereinstimmung feststellen können.

Dieses erkenntnistheoretische Problem läßt sich an einem ontologischen verdeutlichen, mit dem es auch inhaltlich eng verwandt ist: Für den normalen Menschenverstand gibt es nichts Selbstverständlicheres als die Tatsache, daß physische Ereignisse psychische Wirkungen haben (z.B. Sinnesempfindungen hervorrufen) und daß psychische Ereignisse (z.B. Entschlüsse, etwas zu tun) physische Wirkungen haben können. Erst wenn man im Sinn des cartesianischen Dualismus Psychisches und Physisches als eigenständige und verschiedenartige Wirklichkeitsbereiche ansieht, wird die psycho-physische Wechselwirkung zum Problem.

Sicherlich kann man Xenophanes weder einen Dualismus noch eine systematische Unterscheidung von Seelischem und Körperlichem zuschreiben. Er, der um 500 v.Chr. schrieb, war aber ein Vorläufer der griechischen Aufklärung, in der sich nicht nur die Emanzipation des Individuums aus gesellschaftlichen und politischen Bindungen vollzog, sondern in der auch Subjekt und Gegenstandswelt, Kultur und Natur, νόμος und φύσις miteinander konfrontiert wurden. Diese Gegensätze, die sich nun da auftaten, wo man früher eine einheitliche, Mensch und Natur, Seelisches und Körperliches umgreifende Wirklichkeit gesehen hatte, war das Resultat eines neuen Selbstbewußtseins, eines neuen Gefühls für die – wenn auch beschränkte – Eigenständigkeit des Menschen gegenüber seiner Umwelt und einer

Reflexion auf den Anteil menschlicher Eigentätigkeit an dieser Umwelt. Und eine wichtige Komponente dieser Unterscheidung von Subjektivem und Objektivem war eben auch jene zwischen den Meinungen über eine Sache und der Sache selbst. Auch das fällt unter den Gegensatz νόμος – φύσις, denn νόμος ist nicht nur Konvention oder positives Gesetz, sondern auch Meinung. Daß Xenophanes diesen Gegensatz sehr deutlich gesehen hat, ergibt sich insbesondere auch aus jenen Fragmenten (B 11 bis 16), in denen er die überkommenen anthropomorphen Gottesvorstellungen kritisiert.

Der Prozeß der Differenzierung von Subjektivem und Objektivem spiegelt sich in der Sprachgeschichte. In den griechischen Wörtern, mit denen die ersten erkenntnistheoretischen Fragen formuliert werden mußten, wie z.B. ἀληθής, ψευδής, εἶναι, εἰδέναι, verbinden sich zunächst subjektive mit objektiven Bedeutungskomponenten, so daß die ersten Erkenntnistheoretiker gewissermaßen gegen ihre eigene Sprache andenkten, mit ihrer Sprache um den Ausdruck ihrer Gedanken ringen mußten. (Das erschwerte natürlich auch die Übersetzung und Interpretationen dieser Texte erheblich.) ἀληθής heißt z.B. nicht nur *wahr*, sondern auch *evident* und *wirklich*, und τὸ ὄν ist nicht nur das *Wirkliche*, sondern auch *das Wahre* (z.B. in τὰ ὄντα λέγειν). τὸ ψεῦδος ist *die Lüge*, wie auch einfach *das Falsche*. εἰδέναι heißt ursprünglich *gesehen haben*, bezeichnet also auch einen äußeren Vorgang mit, und δόξα heißt *Glaube*, *Meinung*, *Vorstellung* wie *Anschein*, *Wahrscheinlichkeit*, *Erscheinung*.<sup>1</sup> Wir verstehen hier im Blick auf das Xenophanes-Fragment δόξα immer im Sinn von „Überzeugung“.<sup>2</sup>

Bei Xenophanes findet sich also zunächst die Einsicht, daß Überzeugungen nicht immer richtig sind. Mit der Fallibilität der Überzeugungen konfrontiert er in unserem Fragment die Untrüglichkeit des *Wissens*. Wenn ich nur davon überzeugt bin, sagt er, daß ein Sachverhalt besteht, so kann ich nicht sicher sein, daß er besteht. Überzeugungen können ja falsch sein.<sup>3</sup> Wissen hingegen ist das Erblicken von etwas, das σαφής ist, also untrüglich. Wenn ich weiß, so bin ich mir dabei auch sicher, daß ich mich nicht irre.<sup>4</sup>

Nach Xenophanes kommen wir endlich über Überzeugungen nicht hinaus: Anschein haftet an allem. Das kann man vielleicht so deuten: Unsere Urteile folgen unseren Überzeugungen. Ein anderes Kriterium für ihre Wahrheit haben wir nicht. Gilt der Satz „Wenn *q*, dann *p*“, wobei *p* und *q* irgendwelche physikalischen Sachverhalte seien, so kann man zwar auch *q* als Kriterium für *p* bezeichnen, aber für uns ist es nur dann anwendbar, wenn wir diesen Satz für wahr halten und wenn wir davon überzeugt sind, daß *q* gilt. Wir können nicht gewissermaßen unter Umgehung unserer eigenen Ansichten das Bestehen von Sachverhalten unmittelbar feststellen – jede Feststellung ist Ausdruck einer Überzeugung. Ohne die Brille unserer Ansichten sind wir blind.

Das Fragment enthält nun die Aussage: Weil Überzeugungen fehlbar sind und wir über sie nicht hinauskommen, gibt es kein (untrügliches) Wissen. Die Konsequenz ist also eine (Erkenntnis-)Skepsis: Es gibt kein Wissen.

Sextus Empiricus hat in Adv. Math. VII, 52 diese These durch ein Bild illustriert: Wir sind wie Leute, die im Dunkeln Gold suchen; selbst wenn wir es in Händen halten, wissen wir es nicht.

Auf die Grenzen menschlicher Erkenntnis haben schon die Dichter vor Xenophanes hingewiesen. So kann bei Homer normalerweise nur das direkt Wahrgenommene gewußt werden; für das Vergangene z.B. ist der Dichter auf die Kunde der Musen angewiesen (Il. II, 484ff.). Eine grundsätzliche Skepsis wird vor Xenophanes aber nicht bzgl. menschlicher Erkenntnisfähigkeit geäußert, sondern nur bzgl. unseres Handelns: Das τέλος einer Handlung hat allein Zeus in der Hand. An ihm liegt es, ob sie zum Erfolg führt und ihr Ziel erreicht. Das ist seit Homer eine allgemein verbreitete Überzeugung. Die Götter hingegen vollenden alles nach ihrem Sinn (θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον, Theognis 141f.). Nach E. Heitsch hat Xenophanes diesen Gedanken auf die Erkenntnis übertragen.<sup>5</sup> Auch unser Urteilen ist ja ein Handeln. Sein Erfolg besteht darin, daß wir damit das Wahre treffen. Das gelingt aber nach Frg. 34 nur zufällig. Der Erfolg steht nicht in unserer Macht; wir können seiner nicht sicher sein. Und das gilt nicht nur für Vermutungen über nicht direkt Wahrnehmbares, sondern generell.

Xenophanes unternimmt darüber hinaus in unserem Fragment den ersten Schritt, um den Gegensatz Überzeugung – Wissen (später δόξα – ἐπιστήμη) auf den Begriff zu bringen, und er gibt ein *Argument* für seine Ansicht an. Das Wort γάρ im Frg. 34 drückt ja ein Begründungsverhältnis aus.

Es ist oft bestritten worden, daß unser Text im Sinn einer Erkenntnisskepsis zu deuten ist. Daran scheint mir aber kein Zweifel möglich. Der erste Teilsatz besagt ganz klar: „Es gibt kein Wissen“, und das ist nun einmal die These dieser Skepsis. Daraus folgt natürlich nicht, daß Xenophanes der Ansicht war, die Welt sei für uns in *dem* Sinn unerkennbar, daß wir keinerlei Anhaltspunkte dafür hätten, was wahr ist. Mit einer solchen Interpretation sind seine dezidierten Aussagen über Gott (B 23–26) und die Natur (B 27–33) unverträglich.

Man wird die Ansicht von Xenophanes etwa so charakterisieren können: Untrügliches Wissen, Wissen im eigentlichen Sinn ist für uns nicht erreichbar, also müssen wir unseren (wohlerwogenen) Überzeugungen folgen. Überzeugungen *sind* ein Anhalt für Wahrheit, wenn auch keine Garantie. Es gibt wahre Überzeugungen, und die sind, wie Platon später sagt, für praktische Zwecke ebenso gut wie ein Wissen.<sup>6</sup> Und wenn Xenophanes in Frg. 18 meint:

οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θυντοῖσ' ὑπεδείξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσι ἄμεινον.

„Wahrlich, nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern mit der Zeit finden sie suchend das Bessere“, so ist hier von einem Erkenntnisfortschritt die Rede, den man im Sinn einer Zunahme richtiger Überzeugungen, eines Wissens in einem anspruchloseren, dem Menschen angemesseneren Sinn deuten wird.

Das Interesse der Philosophie an ihrer eigenen Geschichte zielt nicht nur darauf ab, zu erfahren, wer wann was gesagt hat, sondern auch darauf, zu sehen, ob es richtig ist. Ist also das Argument von Xenophanes schlüssig?

Wenn man philosophische Fragen mit Aussicht auf Erfolg beantworten will, muß man sich zunächst einmal darum bemühen, ihnen einen genauen Sinn zu geben, und das heißt: man muß sich um Klärung der Begriffe kümmern. Um die Klärung der Begriffe Glauben und Wissen hat man sich nun schon in der epistemischen Logik bemüht.<sup>7</sup> Dazu nur einige kurze Hinweise:

Der Begriff des *Überzeugtseins* (oder des *Glaubens im starken Sinn*, wie ich das in (81) bezeichne) ist nicht ernstlich umstritten.<sup>8</sup> Schreiben wir „ $G(a,p)$ “ für „Die Person  $a$  ist davon überzeugt, daß der Sachverhalt  $p$  besteht“, so kann man  $G(a,p)$  erklären durch:  $p$  hat für  $a$  die (subjektive) Wahrscheinlichkeit 1. Es gibt eine respektable Theorie der subjektiven Wahrscheinlichkeit, und aus deren Gesetzen ergeben sich die für das Glaubensprädikat  $G$ . Da man in der Wahrscheinlichkeitstheorie keine iterierten Wahrscheinlichkeiten betrachtet, sind aber noch zwei wichtige Gesetze hinzuzufügen:

G1:  $G(a,p) \supset G(a,G(a,p))$  – Wenn jemand etwas glaubt, so glaubt er auch, daß er es glaubt.

G2:  $\neg G(a,p) \supset G(a,\neg G(a,p))$  – Wenn jemand etwas nicht glaubt, so glaubt er auch, daß er es nicht glaubt.

Niemand kann sich also darüber täuschen, ob er etwas glaubt. Daraus folgt, daß Sachverhalte eigenen Überzeugtseins problemlos sind, wenn wir definieren: Die Sachverhalte einer Menge  $\mathbf{A}$  sind für die Person  $a$  *problemlos* genau dann, wenn für alle  $p$  aus  $\mathbf{A}$  gilt:  $p \supset G(a,p)$  und  $\neg p \supset G(a,\neg p)$ .

Umstritten ist dagegen der *Wissensbegriff*. Schreiben wir „ $W(a,p)$ “ für „ $a$  weiß, daß  $p$ “, so muß der Begriff u.a. aber jedenfalls folgende Bedingungen erfüllen:

- W1:  $W(a,p) \supset p$  – Weiß  $a$ , daß  $p$ , so gilt  $p$ ; nur Tatsachen können gewußt werden.  
W2:  $W(a,p) \supset G(a,p)$  – Weiß  $a$ , daß  $p$ , so ist  $a$  auch davon überzeugt.  
W3:  $W(a,p) \supset W(a,W(a,p))$  – Weiß  $a$ , daß  $p$ , so weiß  $a$  auch daß er das weiß.<sup>9</sup>

Der Wissensbegriff von Xenophanes ist nun ein Begriff *perfekten Wissens*, wie ich das in (81), S. 29 genannt habe. Das heißt: Zustände des Wissens sollen wie jene des Glaubens problemlos sein. Nun folgt aus W3 und W2  $W(a,p) \supset G(a,W(a,p))$  – Weiß  $a$ , daß  $p$ , so glaubt er auch, das zu wissen. Für einen Begriff perfekten Wissens muß daneben aber auch noch gelten:

- W4\*:  $\neg W(a,p) \supset G(a,\neg W(a,p))$  – Weiß  $a$  nicht, daß  $p$ , so glaubt er auch, das nicht zu wissen.

Kann man nun im Sinn unseres Fragments aus

1. Es gilt nicht generell:  $G(a,p) \wedge p \supset W(a,p)$  – Wahre Überzeugungen stellen noch kein Wissen dar  
und der impliziten Voraussetzung
2. Es gilt nicht generell:  $G(a,p) \supset p$  – Überzeugungen sind nicht immer richtig  
auf

3. Für alle  $a$  und  $p$  gilt:  $\neg W(a,p)$  – Es gibt kein Wissen  
schließen, wo  $W$  ein Begriff perfekten Wissens ist?

Das gilt offenbar nicht. Denn wenn man z. B., was naheliegt, annimmt, es gelte  $G(a,p) \supset W(a,G(a,p))$  und  $\neg G(a,p) \supset W(a,\neg G(a,p))$ , so daß man in jedem Fall weiß, ob man etwas glaubt oder nicht, so gibt es perfektes Wissen (von eigenen Überzeugungen), und das ist damit verträglich, daß die Prämissen (1) und (2) gelten.

Man kann nur sagen: Wenn *alle* Überzeugungen falsch sein können, so gibt es kein perfektes Wissen. Denn können alle Überzeugungen falsch sein, so auch jene vom Typ  $G(a,W(a,p))$ , und dann kann das Postulat W4\* nicht gelten.<sup>10</sup>

Alle Überzeugungen können freilich schon nach G1 und G2 nicht falsch sein, und man wird auch nicht annehmen, daß Annahmen über die Geltung einfacher analytischer Wahrheiten falsch sein können. Solche Sachverhalte hatte Xenophanes freilich kaum im Auge. Kognitiv interessant sind vor allem synthetische Sachverhalte, deren Geltung nicht nur von uns abhängt, und solche Sachverhalte sind nach W1 auch die vom Typ  $W(a,p)$ . Man kann also sagen: Können alle Überzeugungen falsch sein, die das Bestehen synthetischer Sachverhalte betreffen, deren Geltung nicht allein von uns abhängt, so gibt es kein perfektes Wissen bzgl. solcher Sachverhalte.<sup>11</sup>

Der Fehler von Xenophanes ist also im Effekt nicht sehr gravierend. Wenn schon Parmenides im Gegensatz zu ihm behauptet, es gebe perfektes Wissen, so ist das doch nur ein im Umfang sehr beschränktes Wissen: Es bezieht sich auf das, was sich allein aufgrund von Vernunftüberlegungen feststellen läßt, auf gewisse analytische Sätze, wie wir sagen würden. Und auch bei Platon ist Wissen im eigentlichen Sinn – auch für ihn ist es ein perfektes Wissen – eng begrenzt: es bezieht sich allein auf Ideen.

Der Ausdruck  $\tau\acute{\upsilon}\chi\omicron\iota\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \epsilon\iota\pi\acute{\omicron}\nu$  im Frg. 34 legt die Deutung nahe – obwohl sie im Blick auf die anderen Fragmente von Xenophanes nicht recht plausibel ist –, daß unsere Überzeugungen nur *zufällig* richtig sind. Das folgt aber nicht aus der Ablehnung des Prinzips  $G(a,p) \supset p$ , vgl. (2), und erst recht nicht aus der Verwerfung der analytischen Gültigkeit dieses Prinzips. Kontingenz bedeutet nicht Zufälligkeit. Leugne ich, daß jedes Stück Kreide zu Boden fällt (weil es ja z.B. auf einem Tisch liegen kann), so folgt daraus nicht, daß es, wenn es fällt, nur *zufälligerweise* fällt; es fällt vielmehr nach dem Gesetz der Massenanziehung. Wir bilden unsere Überzeugungen nicht durch Betätigung eines Zufallmechanismus, z.B. durch Würfeln, sondern durch Wahrnehmungen, Überlegungen etc. Wir haben aufgrund langer Erfahrung eine recht gute Vorstellung davon, worauf wir uns verlassen kön-

nen, und urteilen entsprechend, wenn wir das mit Überlegung und Sorgfalt tun. Solche Urteile erweisen sich in der Regel auch als richtig; sie bewähren sich in unserem Leben. Tun sie das aber, so haben wir diejenige Sicherheit, die wir brauchen und die wir allein erwarten können.

Der Begriff des Wissens, den wir im Alltag wie in den Wissenschaften verwenden und nach dem wir z.B. zurecht behaupten können „Ich weiß, daß ich zwei Hände habe“, „Ich weiß, wie ich heiße“, „Ich weiß, daß die Erde größer ist als der Mond“, kann nach dem Argument von Xenophanes kein Begriff perfekten Wissens sein. Wittgenstein scheitert in seinen Überlegungen „Über Gewißheit“ (74) immer wieder daran, daß er einerseits am normalen Wissenbegriff festhalten will, andererseits aber auch am Begriff perfekten Wissens.<sup>12</sup> Das Ideal perfekten Wissens hat sich so hartnäckig gehalten, daß z.B. selbst Popper noch wiederholt sagt, da alle unsere Theorien sich als falsch erweisen könnten, könnten wir nicht wissen, daß eine Theorie wahr ist. Daß man durch die gesamte Geschichte der Philosophie weithin auf dieses Wissensideal fixiert blieb, liegt nicht nur daran, daß solches Wissen natürlich erstrebenswert ist, wo es sich erreichen läßt, sondern auch daran, daß man immer wieder Fehlschlüssen erlegen ist, wie z.B. folgendem: Was ich weiß, kann nach W1 nicht falsch sein, also ist Wissen untrüglich. Oder ausführlicher: Nach W1 gilt mit Notwendigkeit – diese Prinzipien sollen ja Bedeutungspostulate, also analytische Wahrheiten sein –, daß man nur das wissen kann, was wahr ist. Daraus ergibt sich, so schließt man, daß nur das gewußt werden kann, was unmöglich falsch sein kann. Aus  $N(W(a,p) \supset p)$  folgt aber nicht  $W(a,p) \supset Np$ .

Es gibt eine ganze Reihe solcher mehr oder minder expliziten „Begründungen“ dafür, daß „Wissen“ im Sinne von „perfektem Wissen“ zu verstehen sei, deren Fehler man nur mithilfe einer präzisen Sprache aufdecken kann, wie sie uns die epistemische Logik zur Verfügung stellt.<sup>13</sup>

Wie läßt sich aber nun der normale Gebrauch des Wortes „Wissen“ explizieren? In welchem Sinn können wir auch nach dem Argument von Xenophanes ein Wissen beanspruchen?

Platon diskutiert im „Theätet“ drei Vorschläge zur Definition von „Wissen“. Der erste, „Wissen ist Wahrnehmung“ (αἰσθησις) ist für uns hier nicht von Interesse. Platon betont zurecht, daß Wissen sich nicht auf direkt Wahrgenommenes beschränkt. Wichtiger sind die beiden anderen Vorschläge. Nach dem zweiten ist Wissen *wahre Überzeugung* (ἀληθὴς δόξα, 187 b). Dagegen wendet Platon ein (200 d–201 c): Wenn ein Richter aufgrund der Aussage eines Zeugen zu der richtigen Überzeugung kommt, daß der Angeklagte dies oder das getan hat, so ist das noch kein Wissen. Dabei spielt freilich die Bedeutung von εἰδέναι als „gesehen haben“ eine Rolle, und so ist dieses Argument für uns nicht sehr überzeugend. Wenn der Richter sich einfach vom Zeugen überreden läßt oder ihm unkritisch Glauben schenkt, ohne seine Zuverlässigkeit geprüft und seine Aussage mit anderen verglichen zu haben, so würden auch wir nicht von einem „Wissen“ des Richters sprechen. Es gibt jedoch wahre Überzeugungen, die aufgrund der Aussagen anderer gewonnen wurden und die wir durchaus als „Wissen“ bezeichnen. Man kann das Argument aber so verstärken: Wenn ein Hellseher überzeugt ist, daß im September dieses Jahres in Athen ein Erdbeben stattfindet und er damit recht hat, so würden wir nicht sagen, er habe das gewußt. Wir würden vielmehr sagen: Er konnte es gar nicht wissen, da es bisher noch keine zuverlässige Methode zur Vorhersage von Erdbeben gibt.

Der dritte Vorschlag ist: *Wissen ist wahre Überzeugung, die mit einem λόγος verbunden ist* (201 c–d). Auch diesen Vorschlag verwirft Platon. Das für uns relevante Argument läßt sich dabei etwa so rekonstruieren: λόγος ist eine Begründung. Nun muß die Begründung korrekt sein, damit sie die wahre Überzeugung zu einem Wissen macht, und sie muß nicht nur objektiv korrekt sein, sondern auch subjektiv als korrekt angesehen werden, denn sie soll ja eine Einsicht vermitteln. Nun haben alle Begründungen ein Ende; sie beginnen also mit nicht mehr begründeten ersten Prämissen. Die richtige Überzeugung von deren Wahrheit ist also kein Wissen im Sinn der Definition. Das, was man mit Prämissen begründet, von denen man

nicht weiß, daß sie wahr sind, kann man aber nicht als „Wissen“ bezeichnen. Wollte man hingegen definieren: „Wissen ist wahre Überzeugung, die mit Sätzen (korrekt) begründet ist, von deren Richtigkeit man weiß“, so wäre das offenbar zirkulär.<sup>14</sup>

Der „Theätet“ endet so mit einer Aporie, und damit will auch ich diesen Vortrag beschließen. Eine Aporie ist – wie schon Sokrates wußte – nicht nur etwas Negatives, denn sie hat den didaktischen Effekt, zum eigenen Nachdenken anzuregen, und wo man auf einen Erfolg dieses Nachdenkens hoffen kann, ist das oft wertvoller als das Präsentieren fertiger Antworten. Wer dennoch eine „fertige Antwort“ vorzieht, findet sie im 1. Kapitel meiner „Erkenntnistheorie“ (81).

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. dazu z.B. v. Fritz (43/46), Heitsch (79), 33ff und Snell (78), Kap. V. Zum Frg. 34 Heitsch (79), 102ff.
  - <sup>2</sup> Diese Bedeutung von δόξα hat Platon im „Theätet“, 189 c–190 a herausgearbeitet und von δόξα als Eindruck oder Vorstellung klar unterschieden.
  - <sup>3</sup> Guthrie weist in (62), Bd. I, 395 darauf hin, daß die Aussage „Selbst wenn unsere Überzeugungen wahr sind, so wissen wir das nicht“ von den Sophisten zu einer Paradoxie gemacht wurde: „Wie soll man etwas finden, das man noch nicht kennt (weiß)? Selbst wenn man es gefunden hat, kann man das nicht wissen, wenn man es nicht schon kennt (weiß)“. Hier wird mit den zwei Bedeutungen von εἰδέναι (*wissen* und *kennen*) gespielt. Vgl. dazu Platons „Menon“, 80 d.
  - <sup>4</sup> Mit der Übersetzung durch „wissen“ fassen wir hier Wörter wie εἰδέναι, ἐπίστασθαι, γινώσκειν, νοεῖν immer in ihrem propositionalen Sinn auf, obwohl wir schon betont haben, daß sie auch im Sinn von „etwas kennen“ oder „etwas (sich auf etwas) verstehen“ gebraucht werden.
  - <sup>5</sup> Vgl. E. Heitsch „Xenophanes“, im Erscheinen. – Zur Einschätzung menschlicher Erkenntnis von Homer bis Platon vgl. a. Snell (75), Kap. VIII.
  - <sup>6</sup> Platon, Menon 97 b.
  - <sup>7</sup> Zur epistemischen Logik vgl. Kutschera (76), Kap. 4 und (81), Kap. 1, sowie ausführlicher Lenzen (80).
  - <sup>8</sup> Unbestritten ist kein einziges Postulat der epistemischen Logik, aber von den hier angegebenen ist nur W4\* problematisch. Vgl. dazu die in Anm. 7 angegebene Literatur sowie Lenzen (78).
  - <sup>9</sup> Die Prinzipien G1, G2, W1, W2, W3 werden in (81) (in dieser Reihenfolge) als G5, G6, W1, W6, W5 bezeichnet. W4\* folgt dort aus W10\*.
  - <sup>10</sup> Aus W4\* folgt mit dem Prinzip  $G(a,p) \supset \neg G(a,\neg p) \quad \neg W(a,p) \supset \neg G(a,W(a,p))$ , also  $G(a,W(a,p)) \supset W(a,p)$ .
  - <sup>11</sup> Statt des vagen Ausdrucks „von uns abhängen“ kann man im Sinn von (81), S 32 von Sachverhalten reden, die sich auf eigene Überzeugungen (oder Wahrscheinlichkeiten) beziehen.
  - <sup>12</sup> Vgl. dazu Lenzen (80 a).
  - <sup>13</sup> Vgl. dazu (81), Kap. 1.
  - <sup>14</sup> Die Interpretation der Diskussion des dritten Definitionsvorschlags im „Theätet“ (201 b–210 b) ist schwierig und daher umstritten. Sokrates bezieht sich zunächst auf einen „Traum“, der wohl die Ansicht von Antisthenes wiedergibt (vgl. Aristoteles Metaphys. 1043 b 28), es gebe einfache Begriffe (Urbe-griffe, πρῶτα στοιχεῖα), die undefinierbar sind. Wenn die „Erkenntnis“ (Kenntnis) eines Begriffes darin besteht, daß man die Merkmale kennt, mit denen er definiert ist, so gibt es also keine Erkenntnis dieser Grundbegriffe. Und das Argument ist dann: Gibt es keine Erkenntnis einfacher, nicht im Sinn einer Definition aus anderen zusammengesetzter Begriffe, so gibt es überhaupt keine Begriffserkenntnis. Denn entweder ergibt sich das Zusammengesetzte aus seinen Teilen (Platon spricht vom Ganzen als Summe der Teile, was natürlich fragwürdig ist) – dann ist es nur erkennbar, wenn auch die Teile erkennbar sind – oder es stellt gegenüber den Teilen etwas Neues und insofern Einfaches dar *μονοειδές τε καὶ ἀμείρι-στον*, 205 b) – dann ist es aber ebenso wenig erkennbar wie die Grundbegriffe.
- Es liegt nahe, diesen Gedanken so zu rekonstruieren: Jede Definition oder – da es sich nicht um Nominaldefinitionen handelt – jede *Begriffsanalyse* setzt analysierende Begriffe voraus, also lassen sich nicht alle jeweils verwendeten Begriffe zugleich analysieren und man muß unanalysierte Begriffe voraussetzen (ob sie überhaupt analysierbar sind, spielt dabei keine Rolle). Wenn nun Erkenntnis eines Begriffes in der Kenntnis einer korrekten Analyse besteht, so gibt es von den unanalysiert bleibenden Begriffen keine Erkenntnis. Ein durch nicht erkannte Begriffe vermitteltes Verständnis eines Begriffes ist aber keine Erkenntnis dieses Begriffes. Würde man hingegen sagen: Ein Begriff ist erkannt, wenn wir eine richtige Ansicht von seinen Merkmalen haben und diese mit einer Analyse des Begriffes begründen können, bei der alle analysierenden Begriffe *erkannt* sind, so wäre das offenbar zirkulär.

Für Platon war Erkenntnis wesentlich durch Erkenntnis von Begriffen vermittelt. (Vgl. dazu z.B. die intellektuelle Autobiographie von Sokrates im „Phaidon“, 96 a–101 e). Daraus versteht sich diese Version des Arguments. Ich habe es oben sinngemäß auf Wissen übertragen. Besteht ein λόγος als Begründung oder Rechtfertigung im Fall einer Ansicht über die Natur eines Begriffs in der Angabe einer Definition (Analyse), so besteht er im Fall des Wissens, daß ein Sachverhalt *p* besteht, in einer Begründung von *p*. In diesem Fall ergibt sich das Argument aufgrund einer einfachen Analogie mit der Diskussion der Begriffserkenntnis, ohne daß man über Gebühr über die von Platon geäußerten Gedanken hinausgehen müßte.

Im weiteren Verlauf der Diskussion im „Theätet“ unterscheidet Sokrates drei mögliche Bedeutungen von λόγος (206 c–210 b). Die Bedeutung Begründung, Rechtfertigung ist nicht darunter, obwohl in dieser Lesart der dritte Definitionsvorschlag der Ansicht Platons entspricht. (Dabei ist zu beachten, daß sich die eigentliche, die wahre Erkenntnis für Platon in der Ideenschau vollzieht, zu der auch Begriffsanalysen nur hinleiten. Er spricht aber auch von Erkenntnis in einem weiteren Sinn. So weiß (kennt) im „Menon“, 97 a der Mann, der den Weg nach Larissa schon einmal gegangen ist, diesen Weg, und im „Theätet“, 201 b weiß der Augenzeuge das, was er gesehen hat. In diesem weiteren Sinn, um den es im „Theätet“ einzig geht, gibt es also auch Erkenntnis von Empirischem. Wissen aufgrund eigener Wahrnehmung wird freilich nicht vom dritten Definitionsvorschlag erfaßt, wenn wir λόγος als *Begründung* verstehen). Will man nicht annehmen, daß diese Deutung schon mit dem besprochenen Argument erledigt ist – und darauf findet sich kein Hinweis im Text –, so kann das nur bedeuten, daß Platon seine eigene Konzeption nicht explizit zur Diskussion stellen wollte. Ich nehme an, daß die Problematik dieser Konzeption Platon durchaus bewußt geworden war – der „Theätet“ gehört ja zur Gruppe der kritischen Dialoge, in denen Platon seine eigenen Ideen hinterfragt –, ohne daß er schon eine Lösung sah.

Nach anderen Interpretationen kommt Platon im „Theätet“ überhaupt nicht auf seine eigene Konzeption von Wissen (im weiteren Sinn) zu sprechen. Auffällig ist in der Tat, daß Platon von den πρώτα στοιχεία als Grundbegriffen zu einer Erörterung vom Ganzen und seinen Teilen übergeht, in der beides eher im Sinn von konkreten Dingen aufgefaßt zu werden scheint, und daß als Beispiel für die Teile nur Wahrnehmbares vorkommt. Daher nimmt z.B. Guthrie in (62), Bd. V, S. 117 an, es gehe Platon hier überhaupt nur um die Erkenntnis von Phainomena, um den Nachweis, daß es keine Erkenntnis der körperlichen Welt gibt, wenn es keine Erkenntnis ihrer einfachen Konstituenten gibt. Damit bliebe aber erstens die ganze Diskussion ohne Überzeugungskraft, da die Voraussetzung, von der Sokrates in seinem Traum hört, nicht in Frage gestellt wird, obwohl sie bei dieser Deutung alles andere als evident ist. Zweitens ist am Beginn der Diskussion, in 202 a – b, eindeutig von Begriffen, nicht von Dingen die Rede. (Wenn es in 202 b heißt, die στοιχεία seien αἰσθητά, so kann man das nicht einfach mit „sinlich wahrnehmbar“ übersetzen. αἰσθητός kann allgemeiner auch *Einsicht* oder *Intuition* heißen, wie z.B. in Rep. 608 d.) Drittens wäre unklar, auf welche Leute sich der Traum von Sokrates bezieht – die Atomisten jedenfalls hielten ihre Atome nicht für unbeschreibbar. Und viertens verfügte Platon eben noch nicht über eine Terminologie, in der Begriffliches immer klar von Physischem unterschieden wäre.

## LITERATUR

- Fritz, K. v., „Die Rolle des Nous“. *Classical Philology* 38 (1943), S. 79–93; 40 (1945), S. 223–242; (1946), S. 12–34, Abgdr. in: H. G. Gadamer (Hrsg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (Darmstadt 1968).
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Bd. I, (Cambridge 1962).
- Heitsch, E., *Parmenides und die Anfänge der Erkenntnistheorie und Logik* (Donauwörth 1979).
- Kutschera, F. v., *Einführung in die intensionale Semantik* (Berlin 1976).
- Kutschera, F. v., *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (Berlin 1981).
- Lenzen, W., „Recent Work in Epistemic Logic“, *Acta Philosophica Fennica* 30, No. 1 (Dordrecht 1978).
- Lenzen, W., *Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit* (Wien 1980).
- Lenzen, W., „Wittgensteins Zweifel über Wissen und Gewißheit“, *Grazer Philosophische Studien* 10 (1980), S. 43–52 (zitiert als 80a).
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes* (Göttingen 1975).
- Snell, B., *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit* (Göttingen 1978).
- Wittgenstein, L., in: G. F. M. Anscombe und G. H. von Wright (Hrsg.), *Über Gewißheit* (Oxford 1974).

\* \* \*